1 Dono della R. Università
H (10)

Prof. GIOVANNI CESCA

IL

CONCETTO DI SOSTANZA

MILANO-TORINO
Fratelli DUMOLARD Editori
1886.

Prof. GIOVANNI CESCA

IL

CONCETTO DI SOSTANZA

MILANO-TORINO
Fratelli DUMOLARD Editori
1886.

Estratto dalla *Rivista di Filosofia scientifica*, Serie 2ª
Anno V, Volume V, luglio 1886.

A
43021 0

Tip. Roux e Favale

1. — Le obbiezioni, che Zenone l'Eleate ed i Sofisti mossero contro il valore della percezione, condussero questi alla conclusione che la percezione non dà un vero sapere. Questa dottrina fu accolta anche da Socrate, il quale però non ridusse, tutto come Protagora e Gorgia, ad opinione personale, ma pose al di là della percezione nei concetti il vero sapere. Ciò tentò di dimostrare Platone facendo vedere come il vero essere si trovi soltanto nell'essenza delle cose rappresentata dal concetto, e così passò dai concetti alle idee, le quali ritenne come unica cosa esistente (1), come l'universale pensato separato dal mondo fenomenico, come sostanza (2). Quantunque Aristotele combatta la dottrina platonica delle idee, egli mantiene il concetto di sostanza, e lo ripone nell'essenza concepibile delle cose (3), facendone l'essere nel senso originario la base che serve di *substratum* ad ogni altro essere (4). Così la sostanza, oltre ad indicare il vero essere in sè, dinota l'essere che è il fondamento di ogni altro, e tale significato conserva nella filosofia moderna; difatti il Descartes intende per sostanza una cosa che per esistere non ha bisogno di nessun'altra (5), e lo Spinoza dice che essa è ciò che è in sè ed è rappresentata da sè (6).

Come si vede il concetto di sostanza acquistò nella filosofia due significati: 1° di ciò che esiste assolutamente in sè, 2° di ciò che è la base, il substrato degli attributi. Ad essi poi si

---

(1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 1877-82, vol. II, 471-2.
(2) Ib., pag. 555.
(3) Ib., vol. III, pag. 344-5.
(4) Ib., pag. 267.
(5) Descartes, *Principia Philosophiæ*, Pt. 51.
(6) Spinoza, *Ethica*. Lt. Def. III.

aggiunse un terzo significato, quello cioè di causa ultima e somma dei fenomeni, sicchè per sostanza si ritenne dai diversi filosofi la materia, la forza, lo spirito, la monade, l'Io e Dio (Descartes, Spinoza, Leibnitz, Fichte, ecc.).

Di questi tre significati dovremo accingerci ad esaminare il valore, ma prima di far ciò, per poterlo apprezzare esattamente, è necessario che osserviamo come e da che fu spinto lo spirito umano alla creazione di questo concetto di sostanza. L'uomo non osserva e non conosce originariamente che fenomeni molteplici, continuamente variabili in quantità e qualità, e quindi dotati di molti attributi tra loro diversi. Egli quindi negli oggetti percepiti non trova nulla che abbia le qualità della sostanza, sicchè egli non può ottenere direttamente dall'esperienza questo concetto; egli è condotto invece alla supposizione ed alla ricerca di esso dal bisogno che ha di conoscere le cose: per la qual cosa gli è necessario di astrarre dall'esperienza tutto l'accessorio e di cogliere soltanto l'essenziale, giacchè nell'immensa congerie dei fatti particolari sempre diversi non potrebbe riuscire ad ottenere una cognizione, se non staccasse dai fenomeni tutti gli attributi accidentali e particolari, che si presentano nei diversi casi. In seguito a ciò l'uomo raccoglie in un concetto o idea le note essenziali che si presentano sempre in un dato fenomeno, con che riesce a rendere chiari e compendiabili i risultati della propria esperienza. Per renderli poi trasmissibili agli altri è necessario che trovi un segno sensibile dell'idea, il che fa col linguaggio dandole un nome, il quale distingue un'idea dall'altra e la rende comunicabile.

In tal modo noi oggettiviamo l'idea astratta creata dal nostro spirito, ed in seguito al continuo uso che ne facciamo ed alla di lei importanza dimentichiamo la di lei origine soggettiva e la consideriamo come qualche cosa di realmente esistente. Non esistendo poi essa nella nostra esperienza sensibile, poniamo la di lei esistenza al di là, e la consideriamo come la sostanza intima e recondita di ciò che appare nella percezione.

Formata così l'idea di qualche cosa al di là della rappresentazione, cerchiamo di ridurre ad essa e di spiegare con essa tutto ciò che di contraddittorio e di sconnesso ci presenta la nostra esperienza. I fenomeni ci si presentano come dotati di un gran numero di attributi; questi non sono che nostre sensazioni, le quali non hanno per tutti lo stesso valore ma sono relative agli individui, sicchè per conoscere la vera natura delle cose non possiamo fermarci a quegli attributi sensibili,

ma dobbiamo ricorrere alla sostanza, la quale ha per tutti lo stesso valore. Gli attributi ci si presentano inoltre staccati, diversi: la stessa cosa ora ha una proprietà, ora ne ha delle altre diverse, e si viene quindi alla conclusione che gli attributi non costituiscano la cosa, ma che questa stia in alcun che di diverso che rimane permanente ed immutabile nel variare degli attributi, cioè nella sostanza, la quale così diventa la base ed il substrato degli attributi. Essendosi poi riconosciuto alla sensazione un valore soggettivo, si riconobbe tale valore anche all'attributo sensibile, il quale non ha una esistenza oggettiva a sè ma esiste soltanto in noi e per noi; invece la sostanza, che è la base degli attributi e l'essenza della cosa, ha un'esistenza oggettiva, e quindi essa sola esiste in sè assolutamente.

Designato così col nome di sostanza ciò che esiste assolutamente in sè, ciò che è il substrato permanente, lo spirito umano non si fermò quì ma andò innanzi, e con questo concetto di sostanza cercò poi di spiegare la genesi delle cose. La sostanza acquistò un significato metempirico e divenne il substrato trascendente che produce il mondo fenomenico, sicchè essa si considerò come la causa ed il principio esplicativo del mondo, Materia, Spirito, Dio, Monade, Io, ecc. La sostanza quindi comincia coll'essere il substrato permanente dei fenomeni, diviene poi la cosa esistente assolutamente in sè, e si muta poi nella causa somma dei fenomeni.

2. — Visto così l'origine del concetto di sostanza, possiamo passare all'esame del valore dei di lei significati. Osserviamo da prima se ed in quanto è giustificata la ammissione di un substrato permanente delle cose. — Nelle cose esterne noi non percepiamo che attributi, questa è l'unica cosa che l'esperienza ci dà. Se non che in questo insieme complesso di attributi, noi osserviamo che alcuni possono variare, la cosa rimanendo la stessa. Veniamo così a distinguere nelle cose la parte variabile da quella che rimane sempre la medesima, e poniamo questa come la sostanza, quella come gli attributi. Questo processo si basa sull'ammissione che gli attributi sieno del tutto variabili e che pur variando essi, la cosa si conservi sempre la stessa; ciò però non è vero, giacchè gli attributi possono variare soltanto entro certi limiti, e neppure tutti possono variare, ma soltanto alcuni accidentali, non gli altri, tolti i quali sparisce la cosa stessa: è anzi in grazia ad essi che si distingue una cosa dall'altra. L'essenza della cosa non si può quindi distinguere dagli attributi: essa non è che una astrazione, la quale comprende l'in-

sieme degli attributi che costituiscono la cosa, e designa, come ben dice il Bain, gli attributi fondamentali ed essenziali, che definiscono la cosa (1). Se fosse diversamente noi non potremmo dir nulla delle cose, giacchè non possiamo conoscere di esse che qualità sensibili o attributi, mentre di ciò che non cade sotto la nostra percezione non possiamo saper nulla.

Per il Kant ciò che ci spinge a separare la sostanza dagli attributi si è la permanenza di qualche cosa nella mutevolezza delle qualità sensibili (2); la permanenza non è però mai una qualità dell'essenza, ma non può essere che una delle qualità differenziali della cosa, giacchè tutte le qualità sensibili non sono mutevoli, ma alcune rimangono entro certi limiti costanti, mentre altre variano. Le qualità mutevoli e le costanti sono però sempre unite, nè mai ci avviene di trovarle separate: le distinguiamo e separiamo in seguito ad un artificio logico e in seguito all'astrazione. Non possiamo quindi cadere nell'errore di credere reale una distinzione puramente logica e oggettivare l'astrazione nella sostanza. La stabilità di alcuni attributi non ci può spingere ad affermare l'esistenza della sostanza: difatti di questa esistenza non abbiamo alcuna prova nell'esperienza, mentre invece vediamo che di essa non abbiamo un'idea chiara e distinta, ma riuniamo in essa le idee sensibili degli attributi permanenti, i quali supponiamo come connessi in un *che*, della cui vera natura non possiamo formarci una chiara rappresentazione (3). Ripetiamo dunque che la sostanza non è altro che la oggettivazione di una nostra astrazione.

Distinti gli attributi dall'essenza della cosa ed oggettivata questa, lo spirito procede nel processo di formazione del concetto di sostanza, e considera l'essenza come il sostegno degli attributi, come ciò che li unisce insieme e ne forma una cosa. Anche questo secondo passaggio non è giustificato; difatti noi non conosciamo che attributi, che riuniamo sinteticamente nel concetto di cosa. Soltanto per un artificio logico possiamo distinguere nelle cose un' essenza e delle qualità, nè vi è alcun

---

(1) Bain, *Logique déductive et inductive* (trad. franç.). Paris, 1881, vol. I, pag. 382.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Ediz. Kirchmann, pag. 206.

(3) Locke, *Essays concerning human unterstanding*, lib. II, cap. XXIII, § 4, 14, 37, trad. ted. nella « *Kirchmann's* Philosophische Bibliothek. », vol. 50°, pag. 313, 323, 334.

fatto che ci autorizzi a considerare l'essenza come il sostegno reale degli attributi, come ciò che realmente li unisce.

Se quest'ipotesi non è giustificata da alcun fatto della percezione, dobbiamo esaminare da che provenne questa tendenza a supporre al di là delle qualità un substrato. L'origine di essa si trova in noi, nella nostra coscienza; quivi difatti abbiamo gli stati di coscienza continuamente mutevoli, che sono tutti riferiti al nostro *Me*, sicchè consideriamo questo come il loro sostegno. Il tipo originario da cui ricaviamo la nozione di sostanza è quindi, come ben dice il Maine de Biran, la coscienza del *Me* (1), nella cui attività sintetica di appercezione troviamo qualche cosa di permanente, cui si riferiscono tutti gli stati di coscienza come a loro punto di unione, sicchè la poniamo come il substrato permanente degli stati di coscienza. Questo concetto di sostegno delle qualità variabili, lo trasportiamo poi ovunque vediamo qualche cosa di simile a ciò che succede in noi; anche nei fenomeni esterni vediamo che vi sono qualità continuamente mutevoli ed altre invece permanenti, e per analogia poniamo tra di esse la stessa relazione che vi è tra il *Me* e gli stati di coscienza, sicchè diciamo che le qualità permanenti, riunite in ciò che abbiamo oggettivato come essenza, sono il substrato o il sostegno delle qualità sensibili. Il concetto di sostanza, come substrato dei fenomeni esterni, non è altro che il prodotto della nostra tendenza a vedere nel mondo esteriore ciò che vi è nel nostro mondo interiore; non è quindi altro che il prodotto della vaga analogia, che guida l'uomo primitivo nell'osservazione dei fenomeni esterni.

Da ciò parrebbe che il concetto di sostanza, se perde di valore quando lo si applica agli oggetti esteriori, fosse invece valido o dinotasse qualche cosa di reale soltanto in noi (2). Ma anche questa presunzione sparisce se noi esaminiamo quale valore ha il concetto di sostanza in noi. Difatti dall'origine del concetto di sostanza come substrato, non si può arguire che noi cogliamo in noi la sostanza, giacchè se tutti i nostri stati psichici sono riferiti all'unità del *Me*, ciò non vuol dire che noi percepiamo il *Me* come sostanza; noi di questa non sappiamo

(1) Maine de Biran, *Œuvres inédites publiées par* Naville. Paris, 1859, vol. I, pag. 255.

(2) Maine de Biran, op. cit., pag. 251.

nulla, giacchè nè vi è un *Me* sostanziale sempre lo stesso, nè, se vi fosse, lo potremmo conoscere come tale. E in vero, come ben mostrò il Kant, noi non abbiamo che un significato logico dell'*Io* come il soggetto trascendentale in cui si trovano tutte le nostre percezioni, ma non abbiamo alcuna cognizione del soggetto in sè come sostrato dei nostri pensieri (1); e dal fatto che esso è sempre soggetto del pensiero non si può dire che sia un oggetto, una sostanza (2), sicchè esso non è un'intuizione nè un concetto di un oggetto, ma la pura forma della coscienza che accompagna tutte le nostre rappresentazioni (3). Inoltre come cangia continuamente il nostro stato organico, così anche incessantemente si muta il nostro stato psichico ed anche la nostra personalità è lungi dall'esser sempre la stessa; di più se fosse sempre la stessa noi non ne avremmo coscienza, giacchè *idem semper sentire et nihil sentire ad ibidem recidunt* (4), essendo la differenza tra gli stati la condizione prima di ogni coscienza. Ciò che di permanente vi è in noi non è quindi il *Me* sostanziale, ma è l'attività sintetica dell'appercezione, la quale si manifesta nell'associazione automatica ed istantanea tra ogni stato di coscienza e la classe, l'ordine, la specie, la varietà degli stati di coscienza anteriori simili a lui; quest'attività è puramente formale e produce colla sua azione incessante l'illusione della permanenza ed unità del *Me*.

L'ammissione quindi di un sostegno degli stati di coscienza, lungi dall'essere basata su un fatto reale come sembra, non è che un prodotto della nostra tendenza all'oggettivazione. Noi percepiamo difatti tutti i nostri stati psichici integrati e fusi nell'unità del *Me*, ed oggettiviamo questa operazione in un *Me* inconoscibile che sostiene e riunisce i vari stati. In realtà però sono questi stati che in seguito all'unità sintetica dell'appercezione si fondono in una unità, la quale a parte degli stati non esiste che come una nostra astrazione oggettivata. Perciò l'unità del *Me* non deriva dall'esistenza di un substrato permanente, ma dalla continuità delle mutazioni psichiche sempre tra loro connesse. Se vi è un'attività permanente si potrebbe

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Ediz. Kirchmann, pag. 684.
(2) Ib., pag. 328.
(3) Ib., pag. 705.
(4) Hobbes, *Elementa philosophiae*. P. iv, cap. xxv, § 5. « Opera » ediz. Molesworth, vol. i, pag. 321.

dire che un'azione non è possibile senza un essere agente; qui però non si può fare questo passaggio, giacchè come ben dice il Wundt, la nozione di oggetto deriva psicologicamente dall'azione del rappresentare, sicchè entro al rappresentare dall'azione psichica non si può passare ad un oggetto agente (1).

Noi possiamo, da quanto fu detto, concludere che la sostanza, come il substrato permanente, non è altro che il prodotto della nostra tendenza ad oggettivare le nostre astrazioni; essa non è qualche cosa di realmente esistente, ma non è che una nostra concezione, nella quale riuniamo in un *Me* inconoscibile una parte degli attributi costanti dei fenomeni, il che facciamo per il vantaggio che ne otteniamo nella conoscenza delle cose, venendoci così facilitata la coordinazione e l'interpretazione delle nostre esperienze.

3. — Ad una diversa conclusione è giunto invece il Ferri, il quale riconosce come caratteristiche della sostanza l'attività, l'unità, la primalità e la stabilità (2), e sostiene che il principio di sostanza è il prodotto del doppio coefficiente, dell'esperienza e della legge di causalità, comune allo spirito ed al mondo, grazie a che il concetto stesso acquista il doppio valore di soggettivo e di oggettivo. Ciò egli ha cura di mostrare specialmente per l'unità e la stabilità della sostanza. Egli dice che l'unità è il prodotto della funzione di sintesi guidata dall'esperienza; essa quindi, avendo in questa una base, non può essere unità puramente logica, ma unità del reale. Difatti vedendo una parte dei modi e degli stati riprodursi con perfetta somiglianza, mentre altri passano e non ritornano, ne argomentiamo che l'unità pensata ed istintivamente oggettivata sia realmente e sussista per sè come base costante e distinta dei modi e stati transitorî che ad essa riferiamo. Perciò in mezzo alle variazioni ed ai modi contingenti ed accidentali vi è un gruppo durevole che nell'ordine sensibile corrisponde alla essenza ed alla sostanza. Come si vede, il Ferri ritiene che l'unità degli attributi stabili, dataci dall'esperienza, non sia un semplice prodotto soggettivo della sintesi, ma sia l'unità della sostanza reale.

---

(1) Wundt, *Logik*. Leipzig, 1880-4, vol. II, pag. 506-7.

(2) Ferri L., *Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni coi concetti di essenza, di causa e di forza*. Roma, 1885, pag. 11. Cfr. pure pag. 7, 16 e 17.

Vediamo ora se l'esperienza ci può dar ciò. — È vero che l'esperienza ci mostra uniti gli attributi in una unità, ma questa è prodotta dalla sintesi associativa delle percezioni che è sempre soltanto una unità di tutti gli attributi permanenti e variabili nell'oggetto. L'esperienza sensibile, quindi, ci dà l'unità dell'oggetto e non l'unità della sostanza, la quale, non avendo alcuna base in quella, non può essere una unità del reale, come si vede dal fatto che soltanto in seguito all'astrazione degli attributi variabili, e dall'unione dei costanti nel concetto, noi pensiamo l'unità della sostanza come quella realtà che produce in noi il concetto. Nel porre questa realtà noi siamo guidati soltanto dall'analogia, giacchè noi la postuliamo credendo che vi debba essere la causa produttiva del concetto come ve n'è una della percezione sensibile. Questo ragionamento per analogia non ha però alcun valore, giacchè mentre nella percezione troviamo degli elementi che ci costringono ad ammettere un fattore oggettivo di essa, nel concetto non abbiamo nulla di ciò. Tutti gli elementi di esso si possono riconoscere come simboli soggettivi delle percezioni, sicchè l'unità espressa in esso non sarà che un nostro prodotto soggettivo da noi fatto per riunire ed ordinare l'esperienza sensibile, e non potrà pretendere di esprimere una realtà nascosta.

Contro ciò si potrebbe però dire che, se l'esperienza ci mostra attributi stabili ed attributi variabili, ciò dinota che nell'oggetto in mezzo alle variazioni vi è qualche cosa di permanente, e questa è la sostanza, giacchè gli attributi permanenti devono essere prodotti da una realtà permanente. Questo argomento involge come provata l'ammissione dogmatica della concordanza tra il pensiero e le cose, giacchè soltanto in seguito a questa si può asserire che agli attributi permanenti deve corrispondere nelle cose la sostanza. Ma quest'ammissione, lungi dall'essere provata, non si può provare, non essendo a noi possibile di staccare il pensiero dalle cose per considerarli a parte e per vedere la concordanza tra essi. Noi non conosciamo che i nostri fenomeni relativi alla nostra coscienza, e al di là di essi non possiamo andare; sicchè le cose noi le conosciamo soltanto in quanto sono rappresentate dalla nostra coscienza, e non possiamo mai saper nulla della loro esistenza in sè, cioè fuori del nostro pensiero. La nostra conoscenza è puramente fenomenica, nè mai riesciremo a sapere che connessione vi sia tra il pensiero e le cose in sè: dovremo soltanto ammettere l'esistenza di un fattore oggettivo della sensa-

zione e percezione, e dire che queste sono segni della cosa. Ma non potremo mai dire che ad ogni specie di nostre rappresentazioni corrisponda qualche cosa di simile nelle cose in sè. Si potrebbe ancora obbiettare che nella materia dei fenomeni vi debba pur essere qualche cosa di reale che produce la percezione degli attributi permanenti, sicchè questi costituiscono la trascrizione soggettiva in istati di coscienza di quella realtà. Si dovrebbe ammettere così un fattore oggettivo di essi; ma, ammesso anche ciò, noi non potremo fare di questo la sostanza, giacchè questa, oltre alla permanenza, ha molti altri caratteri che quello non ha, nè mai la si potrebbe confondere con quel fattore soggettivo. E in vero, la nota caratteristica della sostanza è quella di substrato che dà unità agli attributi, e questa nota noi non potremo mai darla a quel fattore oggettivo permanente, giacchè, oltre ad esso, dovremo con egual ragione ammettere un fattore oggettivo variabile corrispondente agli attributi variabili. Lungi quindi dal riuscire alla unità, noi avremo quivi l'opposto di essa. Non potremo perciò dare a quel fattore oggettivo la nota caratteristica della sostanza, la quale non si può identificare con esso. Dimostrare l'esistenza di un fattore oggettivo dei fenomeni coscienti non è cosa, insomma, che possa servire minimamente a provare l'esistenza reale della *sostanza*.

Se noi esaminiamo però meglio la cosa, vedremo che anche l'ammettere quel fattore oggettivo permanente, è impossibile, giacchè ciò suppone che la divisione degli attributi permanenti e variabili sia possibile nella nostra percezione, mentre è invece un puro prodotto dell'astrazione nel pensiero. Nella percezione noi abbiamo sempre unite le due specie di attributi: ogni cosa ci si presenta sempre come l'aggregato di attributi permanenti e variabili, e noi non possiamo percepire ciò che è permanente diviso da ciò che varia, ma soltanto in seguito all'astrazione possiamo pensarli divisi. Mostrandoci la percezione l'unione costante degli attributi, noi non possiamo cercare il fattore oggettivo distinto delle qualità permanenti e delle variabili, e non potremo quindi neppur asserire che nella cosa in sè vi sia qualche cosa di analogo alla permanenza di alcuni attributi. La ricerca gnoseologica ci costringe soltanto ad ammettere un fattore oggettivo della percezione, non però ad ammettere una cosa in sè permanente distinta da un'altra variabile, per cui nell'esperienza non si dà nulla che ci spinga ad ammettere una base oggettiva reale del nostro concetto di

sostanza. Come si vede, nè l'unità, nè la stabilità della sostanza possono farci ammettere l'esistenza reale di essa. La sostanza rimane sempre un nostro concetto soggettivo fatto per agevolare la coordinazione e la spiegazione della nostra esperienza.

4. — Passiamo ora all'esame del valore del secondo significato del concetto di sostanza, quello cioè che dinota ciò che esiste assolutamente in sè. L'esame del valore della sensazione e percezione ha condotto la filosofia critica alla dottrina, la quale sostiene che noi conosciamo le cose come appaiono a noi e non come sono in sè. Con che al di là dell'esistenza fenomenica se ne suppone una numenica come cosa in sè. Questa supposizione è giustificata dal fatto, che senza l'esistenza reale oggettiva della cosa in sè noi non potremmo spiegare la genesi delle nostre rappresentazioni, le quali oltre ad un fattore soggettivo ne devono avere uno oggettivo.

Questa cosa in sè, la cui esistenza è indubitabile, non si può però confondere colla sostanza, nè dalla dimostrazione della di lei esistenza si può indurre l'esistenza di questa, giacchè la cosa in sè non è altro che il fattore oggettivo inconoscibile della rappresentazione, mentre invece la sostanza è sempre supposta essere il sostegno degli attributi sensibili, dalla cui esistenza fenomenica si conclude l'esistenza in sè di essa. Fra i due concetti di cosa in sè e di sostanza non vi è quindi alcuna identità, per cui dall'esistenza della prima non si può passare a quella della seconda; ammesso poi che si volesse chiamare sostanza la cosa in sè, con ciò non si farebbe che dare a questa un nome che la renderebbe confondibile con altre cose, giacchè sostanza indica il substrato dei fenomeni. Con ciò col nome di sostanza si confonderebbero due cose diverse, il che non si può fare, per cui bisogna distinguere la cosa in sè, che è un concetto gnoseologico, dalla sostanza, che è un concetto metafisico. La sostanza non è invero la cosa in sè, cioè il fattore oggettivo della sensazione, ma in opposizione agli attributi sensibili che sono nostri fenomeni, si dice esistente in sè. Di questa esistenza in sè di un substrato degli attributi noi non abbiamo nessuna prova, niun fatto, nè alcun argomento ci spinge ad ammetterla, non potendo noi accettare l'esistenza che dei fenomeni e dei loro fattori. Noi costruiamo invece questo concetto soltanto in seguito alla nostra tendenza ad oggettivare i prodotti della nostra astrazione.

Con ciò non è finito l'esame di questo significato della sostanza, giacchè ciò che esiste in sè, oltre che la cosa in sè,

può dinotare ciò che esiste assolutamente a sè, cioè ciò che non è condizionato da null'altro; per cui dovremo esaminare il valore di questa seconda connotazione. Per arrivare a questo significato noi partiamo dal fatto, che tutte le cose ci sono conosciute come condizionate, cioè sempre come effetti di altre cause, e da ciò concludiamo che oltre gli effetti condizionati vi deve essere una causa assoluta non condizionata, e questa chiamiamo la sostanza: questa diventa così causa assoluta degli effetti. Tale però non può essere che in seguito ad una nostra gratuita supposizione; difatti nella ricerca delle cause noi dovremo procedere indefinitamente, considerando ogni causa come effetto di un'altra; questa serie progressiva indefinita noi la chiudiamo arbitrariamente colla supposizione che la sostanza sia causa assoluta incondizionata, giacchè se siamo spinti a chiedere indefinitamente le cause dei fenomeni, dovremo egualmente ricercare la serie indefinita delle cause della sostanza. Il porre quindi la sostanza come causa assoluta è un'asserzione arbitraria, la quale non ha alcun valore, giacchè potremo egualmente collo stesso diritto porre i fenomeni sensibili come causa ultima, assoluta. Difatti se dobbiamo chiudere in un punto la serie indefinita delle cause, non potendo noi procedere all'infinito e dovendo fermarci all'indimostrabile, sarà molto meglio chiuderla finchè siamo entro alla sfera dei fenomeni e supporre questi come causa ultima, al di là della quale non si può andare, giacchè questi ci sono conoscibili, mentre invece la sostanza ci riesce inconoscibile.

Si potrebbe dire che la sostanza è assolutamente a sè, perchè è *causa sui*, ma anche con ciò non si riesce a nulla, giacchè *causa sui*, come ben mostrò lo Schopenhauer, è una *contradictio in adiecto* (1); difatti una cosa non può essere insieme causa ed effetto della stessa cosa, e meno ancora può essere causa ed effetto di sè stessa, giacchè ogni causa deve avere un effetto da lei diverso, ed ogni effetto deve avere una causa diversa, e non vi può essere una cosa che sia causa di sè ed effetto di sè stessa. Col dire che la sostanza è *causa sui* non si dice nulla che sia intelligibile e non si fa altro che unire parole, che non hanno alcun significato comprensibile. La stessa cosa si deve dire anche della definizione della sostanza

(1) Shopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde*. Frankfurt a. M. 1877, § 20, pag. 36.

come ciò che esiste a sè assolutamente, giacchè anche con ciò non si dice nulla di comprensibile e di positivo. Che sia l'assoluto noi non sappiamo positivamente, ma diamo il nome di assoluto al non relativo: l'assoluto è quindi un concetto negativo, il quale ci riesce anche incomprensibile, perchè noi non possiamo conoscere e comprendere che il relativo. Tutto ciò che è al di là di questo noi lo possiamo pensare con una concezione simbolica illusoria, ma mai comprendere. Una sostanza assoluta è perciò per noi una parola che non possiamo comprendere; potremo soltanto spiegarla verbalmente col dire che è qualche cosa di non relativo, ma con ciò non avremo guadagnato nulla: che cosa sia il non relativo è per noi impossibile il saperlo. Il concetto di sostanza, come ciò che esiste assolutamente a sè, è adunque contraddittorio e non esprime nulla di comprensibile: esso non è altro che una gratuita supposizione da noi fatta per poter chiudere la serie indefinita delle cause; sicchè la sostanza, anche in questo significato, lungi dall'essere qualche cosa di realmente esistente, non è altro che un concetto ausiliario da noi creato per estendere la nostra conoscenza e per poter spiegare ogni cosa, al che però non può riuscire se non servendosi di parole contraddittorie.

5. — Il processo formativo del concetto di sostanza non si fermò, come abbiam visto, ai due significati finora esaminati, ma passò alla considerazione della sostanza come la causa efficiente delle qualità degli oggetti. Vediamo ora quale valore ha questa nuova connotazione della sostanza. — Col dire che la sostanza, oltre ad essere il substrato, è anche la causa degli attributi, quella cioè che fa sì che gli oggetti ci si mostrino colle qualità da noi in loro percepite, non si fa che porre una ipotesi senza fondamento e inverificabile, giacchè nella ricerca delle cause noi siamo sempre chiusi nella sfera delle qualità sensibili, essendo per noi la causa l'antecedente invariabile ed incondizionato, e questa non potendo essere che un gruppo di qualità che cadono sotto i nostri sensi. La sostanza quindi, che è supposta essere al di là delle qualità sensibili, non la possiamo nè cogliere, nè porre come causa, giacchè non possiamo applicarle il criterio della connessione causale, non potendo noi conoscerla come antecedente. Il fare di essa una causa è una nostra supposizione priva di valore. Ciò è confermato dal fatto che nulla ci spinge a considerare le qualità sensibili come gli effetti della sostanza; ammesso anche che essa fosse ciò che dà loro unità, ciò che forma il loro sostegno, da ciò non si

potrebbe trarre che è la loro causa, non essendovi alcuna ragione perchè ciò che dà unità alle qualità sia la loro causa. Noi diciamo ciò soltanto in seguito al nostro desiderio di riuscire a spiegarci ogni cosa; nella nostra esperienza non vediamo che qualità sensibili, al di là delle quali non possiamo andare. Di questa limitazione della nostra coscienza noi non siamo soddisfatti, ma cerchiamo di toglierla col cercare una spiegazione anche dei fatti ultimi della nostra esperienza, per ciò andiamo al di là di questa, in una sfera superiore, e quivi cerchiamo le cause che ci spieghino i nostri fenomeni. Così, per spiegare le qualità sensibili, noi cerchiamo una causa, e, non potendola trovare nella sfera dei nostri fenomeni, ne supponiamo una esistente al di là, e come tale poniamo la sostanza, la quale consideriamo come la causa efficiente delle qualità che ci manifestano i corpi.

Questa è una nostra supposizione, è un'ipotesi, la quale, lungi dall'esserci di giovamento nella conoscenza delle cose, non ci dà che concezioni simboliche illusorie, che in fondo non dicono nulla. Difatti essa non è valida, perchè non si può verificare in seguito all'assunzione di agenti a noi inconoscibili; non è neppur utile, perchè non ci dà che una spiegazione puramente verbale, non potendo noi saper nulla di ciò che va al di là dei nostri fenomeni. Da ciò risulta che la sostanza, anche come causa efficiente delle qualità sensibili, lungi dal dover esser considerata come qualche cosa di reale, non è altro che una concezione che serve a soddisfare il nostro desiderio di conoscere e spiegare ogni cosa. Non potendo noi riuscire in ciò coi dati dell'esperienza, ci serviamo dei concetti da noi costruiti, che oggettiviamo, supponendo l'esistenza reale del loro oggetto.

6. — Giunti così alla fine del nostro esame dei significati della sostanza, possiamo concludere che la sostanza non è qualche cosa che abbia un'esistenza reale, ma è un nostro concetto di valore puramente soggettivo, giacchè non è altro che un prodotto della tendenza ad oggettivare i prodotti della nostra astrazione. Noi abbiam visto difatti come, per potere tener presenti le esperienze avute e per coordinarle, l'uomo si giovasse di un concetto da lui astratto dalle percezioni, e come poi, in seguito all'uso continuo di esso, dimenticasse la di lui origine e lo oggettivasse, considerandolo come qualche cosa di reale, e così creasse la sostanza come substrato degli attributi. Per poter poi riuscire a spiegare ed a comprendere tutta l'esperienza, l'uomo non riconobbe limiti al suo sapere, ma

pretese di conoscere ogni cosa, e, non riuscendogli ciò finchè stava entro la sfera dei fenomeni, andò al di là di questi e cercò quivi una spiegazione di tutte le cose, così alla sostanza, come assolutamente in sè e come causa delle qualità. Il passaggio nella sfera al di là dell'esperienza toglieva ogni base ed ogni realtà alle spiegazioni così ottenute. La sostanza perciò nei due ultimi significati, lungi dall'essere qualche cosa di reale, non è altro che una creazione ausiliare dello spirito umano, fatta per soddisfare il desiderio di spiegare e comprendere ogni cosa.

Fra questi tre significati da noi studiati vi è una differenza essenziale, giacchè, mentre nel primo la sostanza riesce utile alla conoscenza umana permettendo di riunire e coordinare le esperienze, tanto che, come concetto di valore soggettivo, si dovrà sempre mantenere riconoscendo però il di lei carattere e valore, nei due ultimi significati essa non riesce di nessuna utilità scientifica: giacchè, lungi dallo spiegarci realmente ciò che vorrebbe, non ci dà che parole contraddittorie e del tutto incomprensibili, e quindi non è che una concezione simbolica illusoria.

Il concetto di sostanza è quindi il prodotto sì dello spirito scientifico, che del metempirico, e dovrà perciò subire una sorte diversa secondo il significato in cui si prende: difatti, come prodotto del primo, cioè come concetto che esprime la separazione logica e non reale delle qualità sensibili e della loro unità, esso continuerà ad usarsi, essendo utile e necessario alla scienza e alla filosofia, le quali non dovranno però commettere più l'errore di oggettivarlo, ma dovranno riconoscere che è soltanto un nostro concetto ausiliario, costruito per agevolare la coordinazione e l'interpretazione dell'esperienza. Invece come prodotto dello spirito metempirico, cioè come causa assoluta a sè degli attributi sensibili, non potrà essere più adoperato, giacchè non è di alcun giovamento alla nostra conoscenza, con cui anzi è in opposizione: e sparirà non appena la diffusione della filosofia critica avrà posto fine ad ogni forma di metempirica, mostrando l'impossibilità per la conoscenza umana di andare al di là dei nostri fenomeni, e l'inutilità e l'assurdità delle spiegazioni verbali, le quali sono illusorie, perchè in sè contraddittorie e del tutto incomprensibili.

Milano — Fratelli DUMOLARD, Editori — Milano

RIVISTA
DI
FILOSOFIA SCIENTIFICA

Teorie scientifiche — Scienze fisico-matematiche
Biologia, Psicologia e Antropologia — Scienze sociali
Storia generale della cultura

FONDATA E DIRETTA DAL

Prof. ENRICO MORSELLI

Direttore della Clinica delle malattie mentali nella R. Università di Genova

Redattore EUGENIO TANZI

Direzione: **Genova,** via Assarotti, num. 25, int. 2.

La « Rivista » è l'organo della Scuola positivista ed evoluzionistica in Italia, e si occupa esclusivamente delle teorie scientifiche moderne, con particolare riguardo alla biologia, psicologia, antropologia e sociologia. Le discipline filosofiche vi vengono esaminate soprattutto nei loro rapporti colla storia generale della cultura, il che significa che dalla « Rivista » sono esclusi i lavori strettamente metafisici, che non si basano sui metodi e sui principii delle scienze positive.

La RIVISTA DI FILOSOFIA SCIENTIFICA si pubblica ogni mese in un fascicolo di pag. 64 (4 fogli di stampa), e a fin d'anno costituirà un volume di pag. 768, ed anche più, con indice, e, occorrendo, con tavole.

Il prezzo d'abbuonamento per ciascun Volume è

PER L'ITALIA . . .	di L. **15,00**
PER L'UNIONE POSTALE . .	» » **16,00**
Ciascun fascicolo separato costa .	» **1,50**

Per quanto concerne la Direzione scientifica rivolgersi al Prof. ENRICO MORSELLI, Genova, via Assarotti, 25.

Per gli Abbonamenti e la amministrazione rivolgersi agli Editori FRATELLI DUMOLARD, Milano, Corso Vitt. Em. II, 21.